



L'idée d'un sens commun

Vincent Descombes

► To cite this version:

Vincent Descombes. L'idée d'un sens commun. *Philosophia Scientiae*, 2002, 6 (2), pp.147-161.
ijn_00000513

HAL Id: ijn_00000513

https://hal.science/ijn_00000513

Submitted on 11 Jun 2004

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Vincent Descombes : “ L'idée d'un sens commun ”, paru dans *Philosophia Scientiae*, 2002, Vol. 6, Cahier 2, *L'usage anthropologique du principe de charité*, sous la direction d'Isabelle Delpla, éditions Kimé, p. 147-161.

Abstract : This paper attempts to locate current theories about the “ principle of charity ” within a tradition of thought dealing with the anthropological problem : what is the right way to gain an understanding of other languages, other cultures, other languages ? Traditionally, the answer has been provided by a philosophical doctrine of common sense (all human beings share the same forms of exercising their rational powers). Quine's radical translator and Davidson's radical interpreter belong to such a tradition, which does not seem to take into account the facts of human diversity. However, a common sense philosophy inspired by Vico and Wittgenstein should be able to make room both for “ charity ” (by means of a general common sense shared by all human beings) and for the diversity of forms of life (expressed in local particular common senses within each culture).

Vincent Descombes L'idée d'un sens commun

Je traiterai du principe de charité sous l'angle d'une réflexion sur la philosophie du sens commun. J'expliquerai d'abord ce que signifie : poser la question d'un sens commun. J'en viendrai ensuite aux diverses raisons qui ont été données d'adopter un "principe de charité" à l'égard des propos qui nous sont tenus par un interlocuteur.

Les philosophies du sens commun

Une *philosophie du sens commun* est une doctrine qui veut établir la nécessité de reconnaître comme un fait et de poser comme une condition de toute pensée rationnelle qu'il existe un ensemble de croyances soustraites à toute mise en question. Ainsi, Wittgenstein nous invite plusieurs fois, dans sa réflexion sur la pratique langagière, à prêter attention à des faits (contingents) tels que l'absence de désaccord entre calculateurs sur les résultats de la plupart des calculs, ou encore de désaccords entre simples mortels sur la couleur de tel ou tel objet. S'il n'en allait pas ainsi, si l'accord était toujours précaire ou incertain, alors, soutient Wittgenstein, nous n'aurions pas d'emploi pour nos descriptions "calculer le résultat d'une opération" ou "chercher un objet de telle couleur". Et cela veut dire que le fait contingent de l'accord (*Übereinstimmung*) entre les hommes est aussi la condition de l'exercice de certaines activités qu'on peut qualifier de "pratiques de la raison"¹.

Quelles sont ces activités de la raison et pourquoi leur exercice serait-il soumis à la condition d'une participation à un sens commun ? Ici, la réponse varie selon qu'elle est donnée avant ou après le "tournant linguistique" de la philosophie, c'est-à-dire l'accent mis sur le fait que nos pensées nous sont données dans une forme d'expression langagière. Avant ce tournant, cette activité était celle du raisonnement, dont le sens commun, faisant office de *lumen naturale*, devait fournir les principes. Pour pouvoir tirer des conclusions, il faut disposer de prémisses, et les seules données acceptables d'un point de vue rationnel, soutenait-on, ce sont les données évidentes, les données de la raison elle-même (qu'on les trouve dans de grands axiomes métaphysiques ou dans d'humbles vérités sensibles). C'est ainsi que la philosophie dite du *common sense* entendait sous ce terme une faculté personnelle de reconnaître l'évidence des grandes vérités et des grands principes. Faculté personnelle, et pourtant partagée par tout homme. Chaque être humain pouvait consulter le sens commun en lui-même et y trouver des données rationnelles, donc universelles. Depuis le tournant linguistique, les philosophies du sens commun sont devenues des *philosophies de la communication*. Elles posent un sens commun (sous ce nom ou sous un autre) comme une condition sans laquelle la communication est impossible entre des interlocuteurs. Pour que la communication soit possible, il faut que les interlocuteurs s'entendent déjà sur quelque chose ou qu'ils s'accordent en quelque chose.

¹ Pour reprendre le terme qu'utilise E. Anscombe (cf. son article "Rules, Rights and Promises", dans : *Collected Philosophical Papers*, Minneapolis, University of Minnesota Press, t. III, p. 103).

Il est nécessaire que les interlocuteurs s'entendent, oui, mais sur quoi ? Autant de conception du consensus, autant de philosophies du sens commun. Je me propose de défendre l'idée suivante : les doctrines contemporaines du principe de charité proposent en réalité une philosophie du sens commun, c'est-à-dire une solution au problème d'un exercice de rationalité. Mais cette philosophie marquée par un naturalisme trop sommaire manque de pertinence anthropologique, de sorte qu'il faut, selon moi, lui préférer celle qu'on peut emprunter à des auteurs comme Giambattista Vico ou Wittgenstein.

Le principe de charité

Dans la philosophie contemporaine, le principe de charité intervient dans le cadre d'une réflexion sur ce que serait pour un être humain (tel que moi) la rencontre *radicale* d'un autre être humain. J'ai parlé au conditionnel, mais certains philosophes estiment pourtant qu'une telle rencontre peut se produire pour chacun de nous de deux façons : lorsque le nouveau-né sort de l'enfance (*infantia*) en apprenant à parler sa langue maternelle, ou bien alors à l'occasion d'une enquête anthropologique si cette dernière porte sur une société entièrement coupée de celles avec lesquelles nous avons déjà eu des échanges. Dans ce dernier cas, on pourra parler d'une "enquête radicale".

Soit une situation quelconque d'interlocution : quelqu'un s'adresse à moi dans sa langue (quelle qu'elle soit). Que suis-je en droit de supposer dès l'instant où j'ai admis que l'événement auquel je viens d'assister est celui de quelqu'un (me²) disant quelque chose dans sa langue ? L'idée du principe de charité se ramène au fond à ceci : si j'accepte de tenir mon vis-à-vis pour quelqu'un capable de parler, je dois interpréter ce qu'il dit (ou ce qu'il fait) dans un sens "charitable", c'est-à-dire en lui supposant suffisamment de rationalité pour ne pas tenir des propos absurdes ou inexplicables. Le principe de charité revient donc à poser un sens commun : si mon interlocuteur est un être humain, il émet des pensées intelligibles ou rationnelles, car c'est le seul sens que nous puissions donner au mot "pensée". En ce sens, Quine et Davidson ont posé un sens commun, et ils l'ont fait à partir d'une réflexion sur les conditions spéciales dans lesquelles devrait travailler un enquêteur radical.

Pourtant, leur déduction³ du sens commun ne paraît pas satisfaisante. Comme on sait, Quine suppose qu'un ethnographe doive "traduire" les paroles d'un indigène dont il ne connaît pas du tout la langue. Cet enquêteur va le faire en supposant que l'indigène dit la même chose que lui dans des situations permettant de déterminer le contenu du discours de l'indigène à partir du milieu naturel. Par exemple, l'indigène dira (dans sa langue) "un lapin !" dans le cas où, voyant passer devant nous quelque chose, je suis disposé à dire "un lapin !". La "traduction radicale" que pratique cet ethnographe est donc fondée sur un principe de charité. Et ce serait manquer à ce principe que de faire dire à l'indigène des choses que je trouverais moi-même

² Le fait que l'interlocuteur s'adresse à moi, comme on va le voir, ne joue en réalité aucun rôle dans l'analyse et doit donc être mis entre parenthèses, par une sorte d'*epochè* "naturaliste".

³ Déduction au sens kantien d'une "justification" du droit à asserter quelque chose, ici qu'autrui pense comme moi.

déraisonnables de dire à cette occasion. On notera que le principe de charité nous fait poser un sens commun *objectif* (un ensemble de croyances que les gens partagent) et pas seulement un sens commun *subjectif* (une simple faculté de l'esprit)⁴.

Or il est douteux que le principe de charité, dans la version de Quine, permette réellement de déterminer un sens commun de l'humanité. Certes, le “ traducteur radical ” invoque un sens commun objectif chaque fois qu'il écarte une interprétation aberrante au nom du principe de charité. Grâce à ce principe, l'idée d'un sens commun universel reçoit un contenu. Malheureusement, le contenu dont il se dote reste celui d'une forme naturelle de vie humaine plutôt que d'une forme civile. Le principe nous commande de supposer que les indigènes sont raisonnables, c'est-à-dire qu'ils observent la même logique que nous et qu'ils portent les mêmes jugements que nous sur des matières qui non seulement sont à la portée de tout le monde (comme disait Lachelier⁵), mais encore tombent sous le sens. Il s'agit par exemple de savoir s'il pleut ou si c'est bien un lapin que nous avons devant nous (et non un chat). Le principe de charité ainsi entendu fait abstraction de tout ce qui est d'ordre moral : institutions, modèles de conduite, éducation à la vie humaine telle que les intéressés la comprennent. Pour le dire dans les termes de la petite fable de Quine, les indigènes sont traduits (ou interprétés) par référence à un arrière-plan commun à l'observateur et au peuple étranger qui est “ la jungle ”. Pourtant, aucune société humaine ne vit tout simplement dans la nature livrée à elle-même, ou jungle. Par définition, une société humaine habite un monde humain, elle manifeste son humanité en ordonnant son milieu de vie par divers monuments, symboles, repères topographiques, etc. Il s'ensuit que le principe de charité, puisqu'il nous demande de traiter les indigènes comme s'ils étaient effectivement ce qu'ils ont l'air d'être (des humains comme nous, qui raisonnent comme nous), ne saurait concerner une population dont le milieu de vie serait naturel. Le traducteur radical de Quine n'a rencontré qu'une humanité fictive⁶.

Pour dégager un sens commun entre l'explorateur occidental et le groupe étranger, il faudrait pouvoir faire porter la traduction radicale (ou l'interprétation radicale) sur les institutions étrangères, c'est-à-dire sur des créations humaines par lesquelles les membres d'une société répondent à des questions qu'ils tiennent pour

⁴ Pour reprendre la distinction de Lachelier dans une observation à l'article “ sens commun ” du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande (PUF, 6^e éd., 1956, p. 970-971). Lachelier souligne fort bien que le concept de *common sense* (au sens de Reid) – concept qu'il juge, non sans raison, illégitime – est le produit hybride de deux sources : la source scolastique (pour une faculté psychique qui coordonne les données des divers organes de sens) et la source rhétorique. Dans l'acception rhétorique, le sens commun est “ la manière commune de sentir d'agir ”, et il n'a pas d'autre autorité que celle de l'opinion générale : “ comme l'homme est un être raisonnable, il y a des chances pour que ce que tout le monde pense (sur des matières qui sont à la portée de tout le monde) ne soit pas déraisonnable ”.

⁵ Voir la note précédente.

⁶ Quine aurait-il pu répondre que l'humanité rencontrée était bel et bien réelle, même si elle était limitée à un aspect déterminable dans l'abstraction du contexte institutionnel ? Mais ce serait négliger la place *radicale* donnée aux réactions en milieu naturel dans toute compréhension d'autrui.

fondamentales. L'humanité qui nous est commune n'est pas la capacité à distinguer un lapin d'un chat, c'est la capacité à faire la différence entre l'important et l'accessoire, entre les questions décisives et les questions subalternes. Notre humanité commune doit être cherchée dans la façon dont les uns et les autres déterminent ce qui, à leurs yeux, est primordial dans la définition d'une vie authentiquement humaine.

L'origine herméneutique du principe de charité

La charité dont il s'agit dans le principe de charité n'est pas la vertu théologale, mais pourtant le fait qu'on parle de la lecture "charitable" d'un énoncé n'est pas entièrement étranger à l'univers des théologiens. Avant de prendre un sens technique dans la philosophie contemporaine, le principe de charité était une règle herméneutique gouvernant la lecture de certains textes jouant un rôle privilégié dans la vie des lecteurs. Pour qu'une lecture doive se soumettre aux règles de l'art herméneutique, il faut que le lecteur se trouve dans une situation qu'on peut caractériser ainsi :

- 1° Des signes ou des textes lui parviennent pour lesquels il y a lieu de savoir si le sens *authentique* est celui qu'une lecture ordinaire pourrait trouver.
- 2° En effet, le lecteur part du présupposé que ces signes et ces textes lui sont destinés, qu'il doit pouvoir en faire usage pour sa propre conduite. Ce présupposé exprime son adhésion à une *communauté* (par exemple de fidèles).
- 3° Le lecteur est donc autorisé à écarter les significations superficielles et à faire dire au texte, par exemple sur un mode allégorique, quelque chose qui soit vrai (*orthodoxe*).

Ainsi par exemple, il convient, chaque fois que c'est possible, de lire un auteur revêtu d'une autorité dogmatique (par exemple, un Père de l'Église) dans un sens qui le rend orthodoxe plutôt que dans un sens qui le mettrait en opposition avec le reste de la communauté. Ou encore, pour prendre cette fois un exemple dans le domaine du droit constitutionnel, si l'on suppose que le texte de la Constitution du pays peut être "amendé", c'est-à-dire complété ou précisé, mais en aucun cas rejeté, alors il faut comprendre ce qu'ont écrit les Pères fondateurs de la nation (dans le texte de la Constitution) de façon à ce que les principes posés soient tels que leur application produise un bien public.

Ce qu'il y a d'herméneutique dans un tel principe de lecture, c'est que l'interprète va procéder de la *vérité* à la *signification*. Par hypothèse, nous disposons d'un critère d'orthodoxie, c'est-à-dire que nous savons d'avance ce qui est vrai ou ce qui est compatible avec les vérités que nous professons. Dès lors, nous décidons d'assigner au texte la signification qui lui permet de dire vrai. De quel droit un lecteur peut-il prendre sur lui de "sauver" ainsi certains textes ? Une telle pratique est-elle concevable ailleurs que dans une communauté organisée autour d'une obligation de recevoir certaines croyances dogmatiques ? Selon les philosophes de l'herméneutique, nous sommes dans une situation herméneutique chaque fois qu'il nous est en réalité impossible de recevoir un signe sans le recevoir comme signe porteur d'une vérité qui nous importe. Telle est la situation du lecteur qui se reconnaît membre d'une tradition

dont il accepte de reprendre l'héritage. Impossible de lire autrement les textes fondateurs de la tradition si l'acceptation de ces textes est la condition de toute pensée légitime. Il y a donc pour nous nécessité d'une lecture herméneutique dès qu'il y a une tradition dont nous dépendons essentiellement.

Les philosophes américains qui ont fait appel au principe de charité ont conservé un seul trait proprement herméneutique : il s'agit bel et bien de se servir de la vérité (déjà connue de nous) pour déterminer, parmi les significations possibles d'une déclaration, celle qui sera finalement attribuée au locuteur. Mais ils n'ont pas repris ce qui justifie cette démarche dans une perspective herméneutique. Si nous devons lire certains textes de façon à ce que leurs auteurs disent vrai, c'est, d'un point de vue herméneutique, parce que nous considérons que nous vivons nous-mêmes dans une tradition qui procède d'eux. Il nous est donc impossible d'adopter à leur égard une position de neutralité ou d'indifférence : si le texte semble dire des choses fausses ou absurdes, c'est forcément parce que nous l'avons mal lu. En revanche, chez Quine ou chez Davidson, le principe de charité ne doit pas jouer seulement à l'égard des grands textes dont nous avons été nourris, mais de tout langage. Ce principe s'applique universellement, il ne suppose aucun lien social ou aucune communauté de foi entre l'interpréteur et l'interprété. Peut-être est-ce Davidson qui marque le mieux le caractère général du principe quand il écrit :

Si nous ne parvenons pas à trouver le moyen d'interpréter les paroles et autres comportements d'un être comme révélant un ensemble de croyances pour une bonne part cohérentes et vraies selon nos propres normes, nous n'avons aucune raison de considérer que cet être est rationnel, qu'il a des croyances, ou qu'il dit quoi que ce soit⁷.

La différence entre l'usage herméneutique et l'usage quinién du principe de charité est par conséquent la suivante :

1° Pour la philosophie herméneutique, la véritable compréhension entre moi, auditeur ou lecteur, et celui qui s'adresse à moi suppose que *nous ne soyons pas* dans une situation radicale. Les problèmes d'interprétation auxquels s'applique l'art herméneutique ne se posent qu'à l'occasion de paroles ou de textes dont les formes d'expression ne nous sont pas étrangères puisqu'elles sont au fondement même de la tradition à laquelle nous appartenons.

2° Chez les philosophes américains, la question posée est bien celle d'une décision interprétative, mais elle se pose à propos d'énoncés produits par des gens qui nous sont étrangers, avec lesquels nous ne partageons aucun héritage, aucune éducation⁸.

Si l'on reconnaît ce contraste, on devra conclure que l'herméneutique ne saurait avoir la portée universelle à laquelle elle prétend parfois. Certes, on pourra dire que

⁷ Donald Davidson, "L'interprétation radicale" (1973), dans : *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, tr. Pascal Engel, Éditions Jacqueline Chambon, 1993, p. 203-204

⁸ Et si l'on fait abstraction de l'éducation commune ou de la langue commune, alors toute rencontre sera celle d'un étranger radical plongé dans la jungle : la traduction radicale commencera *at home*, comme le souligne Quine.

toute tradition particulière doit développer à l'égard d'elle-même une technique d'interprétation fondée sur la présupposition de sa propre légitimité : ce sont des vérités (parmi lesquelles des normes conformes à l'ordre des choses) qui sont transmises dans cette tradition. Mais ces techniques ne s'appliquent bien entendu, à chaque fois, qu'à celle des traditions qui les a produites. Le problème reste entier de savoir comment un enquêteur peut espérer comprendre les paroles et les mœurs d'une tradition étrangère. Quine, au fond, décide de faire comme si le problème ne se posait pas : l'enquêteur et le villageois indigène se rencontrent dans la jungle. Davidson, plus austère dans sa figuration, ne parle pas de jungle, mais donne des exemples du type : comment interpréter radicalement l'action de Karl qui a produit l'énoncé "*es regnet*" ? Ce qui de nouveau ne fait appel qu'à un milieu naturel. Néanmoins, les locuteurs que rencontre l'enquêteur radical possèdent, semble-t-il, une langue. Nous pouvons donc supposer qu'ils ne vivent pas toute leur vie dans la jungle, mais qu'ils ont aussi une vie proprement civilisée avec leurs compatriotes dans un village, où nous pouvons les accompagner.

Les présupposés de la communication selon Wittgenstein

Wittgenstein évoque lui-même une situation dans laquelle l'enquêteur doit procéder radicalement, c'est-à-dire commencer par le commencement, apprendre la langue comme du dehors.

Imagine que tu sois un chercheur qui arrive dans un pays inconnu où l'on parle une langue qui te soit complètement étrangère. Dans quelles circonstances dirais-tu que les gens donnent des ordres, qu'ils comprennent les ordres donnés, qu'ils y obéissent ou qu'ils agissent en contravention aux ordres reçus, etc. ?

L'ensemble de la manière humaine d'agir est le système de référence au moyen duquel nous interprétons une langue qui nous est étrangère (*Recherches philosophiques*, §206)

Autrement dit, Wittgenstein récuse d'avance le postulat de Quine : puisque l'enquêteur est dans une situation radicale, il doit revenir aux premiers commencements de tout apprentissage linguistique, lequel ne peut être que béhaviouriste. Cet enquêteur quinién doit observer des corrélations entre émission sonore et présence saillante d'une chose ou d'un phénomène physique dans le milieu ambiant. Selon Wittgenstein, notre enquêteur n'arrivera à rien s'il procède en béhaviouriste, mais, heureusement, il n'est pas contraint de s'en tenir à de telles corrélations. Comment, demande Wittgenstein, le voyageur tombé dans un pays étranger va-t-il reconnaître qu'un ordre est donné ou qu'il est exécuté ? Il s'agit pour lui de repérer chez les indigènes des formes d'interaction et de coopération qui ressemblent à des "jeux de langage". Par exemple, il s'agit de reconnaître qu'il se produit la séquence : (1) Un ordre est donné par A à B — (2) Cet ordre donné par A est exécuté par B. En face de l'enquêteur radical, il n'y a pas un locuteur qui s'exclame "un lapin !", mais deux locuteurs qui forment une dyade active : l'un exécute (ou alors se refuse à exécuter) ce que l'autre a commandé de faire. De sorte que la

signification à saisir est simultanément “ ce qui a été commandé ” (par A) et “ ce qui a été compris comme devant être exécuté ” (par B). Et c’est parce que cette signification commune⁹ est au fondement du jeu de langage pratiqué par A et B qu’elle est, du même coup, accessible à l’enquêteur étranger au pays et à ses usages. Il y a donc un sens commun possible entre l’ethnographe radical de Wittgenstein et les indigènes parce qu’il y a déjà un sens commun local, lequel présente deux aspects : les formes locales (particulières) que prend le jeu de langage du commandement et de son exécution, le jeu de langage lui-même, qui doit être inclus dans tout ce que nous pouvons concevoir comme une forme de vie humaine.

Qu’il y ait un sens commun de l’humanité n’est plus, chez Wittgenstein, un *postulat de l’observateur* (pour lequel il faudrait maintenant trouver des justifications d’ordre méthodologique ou d’ordre “ transcendantal ”). Il ne s’agit pas d’une condition de son travail d’observation et d’explication, il s’agit d’une *condition de la chose observée elle-même*.

A la différence des théoriciens du principe de charité (et aussi des herméneutes), Wittgenstein maintient la distinction entre la question du *sens* et celle de la *vérité*. Au cours de sa discussion sur ce que c’est que de se diriger d’après une règle, il en vient à préciser le rôle que joue l’accord entre les agents au sujet du sens des règles et plus généralement des concepts, des mots du langage (*Recherches philosophiques*, §§ 240-242). En fait, les mathématiciens ne se querellent pas sur l’application des règles. Le fonctionnement du langage repose sur un accord qui donne une “ base ” (*Gerüst*, c’est-à-dire échafaudage) à nos activités langagières. Mais en quoi consiste cet accord et comment faut-il comprendre sa nécessité ? Disons-nous que la vérité est une affaire de consensus ? Que tel résultat est vrai ou faux selon que les gens sont ou non d’accord ? Wittgenstein repousse cette doctrine : la question du vrai et du faux se pose à propos de ce que les hommes disent (*was Menschen sagen*). Or nous nous occupons ici du fait que les hommes disent des choses, qu’ils se parlent. L’accord qui est présupposé n’est pas un accord sur les dires, il concerne le langage¹⁰. Ce n’est pas un accord des opinions (consensus de l’orthodoxie), mais un accord de la forme de vie.

Néanmoins, il faut concéder quelque chose à la thèse de Quine-Davidson : l’accord ne peut pas rester entièrement formel, car on ne peut pas séparer entièrement le fait de parler la même langue et le fait d’avoir les mêmes réactions langagières devant le même événement. Si deux locuteurs possèdent l’un et l’autre le mot “ lapin ”, alors ils sont d’accord la plupart du temps sur son application. Ainsi, pour qu’il y ait entente à travers le langage, il ne suffit pas qu’il y ait accord sur les définitions, mais il faut qu’il y ait aussi accord dans certains jugements. Wittgenstein compare cette dualité à celle-ci : une chose est de déterminer une méthode de mesure, autre chose est

⁹ On notera que cette description fait appel à des significations communes, mais qu’elle ne requiert nullement qu’on donne à ces significations le statut d’entités indépendantes (ou “ significations objectives ”) avec lesquelles les agents du jeu de langage devraient entrer en rapport.

¹⁰ Ici Wittgenstein écrit : *die Menschen übereinstimmen in der Sprache*. Ils s’entendent “ dans la langue ” (plutôt que “ sur une langue ”).

de l'appliquer et d'arriver à un résultat. Pourtant, on n'aurait pas réussi à déterminer une méthode de mesure si elle donnait des résultats sans cesse différents lorsqu'on l'applique de façon répétée.

Wittgenstein a-t-il besoin d'un "principe de charité" pour permettre à son ethnographe radical de travailler ? Comme on le voit, il lui suffit sans doute de poser un "principe de sociabilité". Si les indigènes observés agissent selon les formes d'une vie sociale (commander et obéir, questionner et répondre, raconter, etc.), c'est qu'ils pensent comme nous, non pas du tout parce qu'ils auraient *nos* croyances, mais parce qu'ils ont *des* croyances, c'est-à-dire qu'ils s'expriment et réagissent selon les formes d'un système, comme nous le faisons nous-mêmes.

Pourquoi l'accord dans une forme de vie est-il plus profond que l'accord dans des opinions ? Un texte inédit¹¹ de Wittgenstein l'explique bien : pour qu'il y ait quelque chose comme l'expression d'une opinion — pour que mon acte puisse être tenu pour l'expression d'une opinion —, il faut qu'il trouve place dans une forme de vie commune. Je peux certes avoir une opinion personnelle, et même être le seul à penser quelque chose. Voici son exemple : "je crois que cette bouteille contient du poison". (Peut-être Wittgenstein a-t-il voulu donner l'exemple d'une opinion singulière, voire bizarre.) Puis-je avoir cette pensée tout seul, dans tous les sens du mot, c'est-à-dire puis-je être le seul à le penser et puis-je arriver à cette opinion par moi-même ? Wittgenstein répond en disant : il en va de "avoir une opinion" comme de "dire". L'acte de dire "cette bouteille contient du poison" est un acte personnel (individuel), un acte que j'accomplis indépendamment de ce que font et de ce que disent les autres. Mais mon acte serait tout aussi individuel si je le faisais dans des conditions d'individualisation ou d'indépendance à l'égard des autres, alors même que les autres auraient la même opinion et le formuleraient de leur côté indépendamment de moi. Par conséquent, avoir une opinion individuelle ou personnelle, ce n'est pas forcément être le seul à avoir une opinion particulière, mais c'est avoir une opinion que l'on *pourrait* être le seul à avoir, c'est avoir cette opinion quoi qu'il en soit de ce que pensent les autres.

Encore faut-il que l'opinion que j'exprime et que je suis seul à exprimer soit une opinion. Je ne peux pas être le seul ni le premier (dans toute l'histoire de l'humanité) à exprimer une opinion. Nous retrouvons le parallèle : je peux bien être le premier ou le seul à dire quelque chose, mais la phrase que je suis seul à produire doit être une phrase. Il y a ici une condition qui nous permet de passer de la simple séquence sonore (*Lautreihe*) à la phrase (*Satz*) au sens d'une unité de discours : il faut que le produit sonore soit du langage, ce qui suppose que cette unité fasse partie d'un système déjà existant (*Sprachsystem*), et par là Wittgenstein entend, non seulement un système au sens des linguistes structuralistes (système du "parler"), mais un système qui inclut l'action (*ein System des Sprechens und Handelns*).

Wittgenstein ne dirait donc pas, comme les théoriciens du principe de charité : pour qu'un être quelconque me soit intelligible, il faut qu'il ait "en gros" les mêmes

¹¹ Cité par G.P. Baker et P.M.S. Hacker, *Rules, Grammar and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 258.

croyances que moi ¹². Bien qu'il n'utilise pas ce terme, son analyse revient à distinguer deux formes de sens commun : d'abord, une manière de s'exprimer et d'agir que cet être doit partager avec d'autres, mais pas forcément avec moi, ensuite, une manière de s'exprimer et d'agir qui ait quelque chose d'humain.

Principe de charité et droit naturel

Il est remarquable qu'on trouve chez Vico, dans un style assurément fort différent, une distinction comparable entre un sens commun particulier et un sens commun général. A chaque époque historique et dans chaque milieu social particulier, les gens font usage d'un sens commun : pour décider de ce qu'il faut faire ou pour expliquer ce qu'ils ont fait, ils disent des choses telles que “ c'est ainsi qu'on fait chez nous ”, “ cela ne se fait pas ”, “ on se doit, quand on est membre de notre groupe, de faire ainsi ”, etc. Ce sens commun est particulier, et pourtant l'historien peut en restituer le sens et donc les raisons, ce qui veut dire qu'il y retrouve un sens commun de toute humanité. Le problème est alors de comprendre comment il est possible de faire l'histoire du sens commun, c'est-à-dire, pour Vico, l'histoire du droit naturel.

Voici sa définition du sens commun, qu'on trouve dans les *Éléments* XI et XII de la *Science Nouvelle* :

141. Le libre arbitre, si incertain de nature, gagne en certitude et en détermination si l'on recourt au sens commun (*il senso comune*) que les hommes appliquent aux nécessités et utilités, ces deux sources du droit naturel des gens.

142. Le sens commun est un jugement sans réflexion communément porté par tout un ordre, par tout un peuple, par toute une nation, par le genre humain tout entier ¹³.

Première question : En quoi le sens commun consiste-t-il pour Vico ? Il s'agit d'un ensemble de préjugés propres à un groupe particulier.

Par lui-même, le choix humain est indéterminé. Comment l'homme se détermine-t-il à une chose plutôt qu'à une autre ? L'homme parvient à décider en s'appuyant sur le sens commun. Par ce terme, Vico ne vise ni une faculté personnelle, un “ bon sens ” que posséderait tout être humain, ni un ensemble de croyances personnelles. Il appelle “ sens commun ” un jugement sans réflexion porté par un groupe, quelque chose comme une “ conscience collective ”. Le sens commun est toujours social. Les “ nécessités ” et les “ utilités ” sont appréhendées en fonction d'un état de la société (et non d'une nature humaine étrangère à toute histoire). Il y a donc une histoire du sens commun : ce qui est admis comme allant de soi dans un âge de l'humanité fait l'effet d'un préjugé arbitraire à un âge ultérieur.

¹² Bien téméraire qui pourrait dire comment mesurer la différence entre avoir bien des croyances communes (par exemple, les jugements de perception) et avoir massivement les mêmes croyances.

¹³. *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, §§ 141-142, tr. Doubine, Paris, Nagel, 1953.

Il paraît donc d'abord difficile d'élargir la notion du sens commun, définie à partir des "jugements sans réflexion" propres à un groupe particulier, jusqu'au genre humain tout entier, lequel n'est justement pas une société concrète, mais une communauté idéale. C'est ici qu'il faut poser le problème du droit naturel du point de vue de l'historien. On appelle "droit naturel" ce qui permet de porter un jugement sur le droit positif. Sous le nom de "sens commun", Vico est à la recherche d'une définition d'un droit naturel qui ne soit pas étranger à l'histoire humaine¹⁴. En effet, le philosophe italien ne croit pas qu'on puisse déterminer un droit naturel du genre humain en s'efforçant d'isoler des principes moraux qui seraient dictés par la raison elle-même à tout individu conscient de soi. En ce sens, il s'oppose à la doctrine la plus commune du droit naturel, s'il faut entendre par là une législation idéale et intemporelle qui pourrait être reconnue comme la norme du juste à n'importe quelle époque et dans n'importe quelle forme de civilisation. Pourtant, Vico ne renonce nullement à parler de droit naturel, c'est-à-dire des principes et des institutions fondamentales qu'un groupe humain doit posséder, à quelque âge historique qu'il appartienne, pour mériter le qualificatif de "civilisé". Ainsi, pour lui, tout groupe humain aura une institution familiale, ou, comme nous dirions, un système de parenté, même si les systèmes de parenté sont variables d'un peuple à l'autre ou d'une époque à l'autre. Il aura aussi une institution religieuse (c'est-à-dire pour Vico une technique de divination, d'interrogation sur les desseins de la Providence). Il aura enfin une institution de la sépulture des morts.

Si nous ne pouvons pas attribuer à une autre époque historique, non pas *nos propres* institutions et *notre propre* conception de la justice, mais *des* conceptions et *des* croyances qui s'exprimeront dans un culte religieux, dans la célébration du mariage et dans la sépulture, alors nous ne pourrions pas comprendre cette époque éloignée, et, de fait, elle n'appartiendrait pas pour nous à l'histoire des hommes. Sans le présupposé dogmatique d'un sens commun universel, les divers âges de l'humanité seront incapables de communiquer entre eux.

Quel est le statut philosophique de la thèse posant qu'il existe un sens commun de tout le genre humain ? Est-ce un postulat méthodologique, un présupposé herméneutique, un principe dialogique ? Vico dérive-t-il le contenu du sens commun de l'humanité des conditions d'une recherche historique sur le passé ? Pas du tout. Ce n'est pas chez lui un présupposé herméneutique ou ni un postulat commandé par les exigences d'une interprétation radicale. En effet, à la différence du lecteur herméneute ou du linguiste radical, l'historien ne se soucie pas d'attribuer à l'humanité des croyances *vraies*. Sans doute, l'humanité primitive a elle aussi des "croyances vraies" ("il pleut", "c'est un lapin"), mais des croyances de ce genre justement n'ont pas d'histoire. En réalité, ce qui intéresse l'historien, c'est que la vision du monde de l'humanité primitive soit fantastique.

Pourtant, comprendre une autre forme d'humanité, c'est comprendre ses institutions, dont le principe est à chercher dans son "droit naturel", c'est-à-dire dans

¹⁴. Cf. Leon Pompa, *Vico : A Study of the "New Science"*, Cambridge University Press, 2e éd., 1990.

ce que les intéressés eux-mêmes vont invoquer comme “ la justice ” pour s’opposer aux puissances qui les dominent et aux lois existantes. Car l’histoire nous montre comment, à chaque âge, le droit positif est contesté par les acteurs historiques eux-mêmes, lesquels invoquent à chaque fois ce qui est (disent-ils) vraiment bon et juste. Plus précisément, ils invoquent à chaque fois ce qui leur *paraît* juste et bon. Ainsi, sans le droit naturel, c'est-à-dire sans un jugement que portent les gens sur leurs institutions héritées, pas de changement historique.

Or le droit naturel est variable : il est ce qui *apparaît* juste et bon à des gens qui partagent les mêmes conditions de vie. En ce sens, il est relatif à la forme particulière de vie des gens qui le revendiquent : est juste, dans telles circonstances, ce que tout le monde y dit être juste (et il n’y aurait donc pas de sens à opposer *ici* les apparences et la réalité, car ce serait opposer ce qui apparaît juste à tout le monde et ce qui est réellement juste à l’insu de tout le monde).

Les penseurs jusnaturalistes ont donc eu *raison* de concevoir les relations sociales en termes normatifs (plutôt que matérialistes), mais ils ont eu *tort* de vouloir dégager un système de la “ loi naturelle ” qui serait commun à toutes les sociétés humaines ¹⁵. L’erreur des trois “ princes de la théorie du droit naturel ” (Grotius, Selden, Pufendorf) est d’avoir perdu de vue que l’idée de justice naturelle était elle-même une idée sociale.

Le concept de justice naturelle est un concept social, donc un concept variable selon les types d’organisation sociale. Le changement qui fait passer d’un type d’organisation à un autre : pour diverses raisons (toujours personnelles, le plus souvent intéressées, et même égoïstes), des gens émettent des revendications (sans pour autant avoir présent à l’esprit le plan d’un nouvel ordre, d’une nouvelle organisation sociale). Du conflit entre l’ordre établi et le mécontentement présent résultent de nouvelles institutions sociales qui, elles, vont (pour un temps) apparaître justes à tous au regard de leur sens commun.



Dans cet exposé, j’ai tenté de replacer les théories contemporaines du principe de charité dans une tradition de réflexion sur le problème anthropologique : comment pouvons-nous prétendre arriver à une compréhension des autres formes de vie humaines ?

J’ai donné une raison de préférer une philosophie du sens commun inspirée de Vico et de Wittgenstein à celle de Quine-Davidson. Le linguiste radical de Quine, tout comme celui de Davidson, est au fond indifférent à la diversité anthropologique. C’est pourquoi le problème qui se pose à lui ne tient pas du tout au fait d’être chez les autres (*abroad*) plutôt que chez soi (*at home*). Ce problème reste celui d’une compréhension intersubjective, comme l’admet Quine lui-même quand il dit que le sujet doit procéder en traducteur radical de son propre discours du passé.

¹⁵ L. Pompa, *op. cit.*, p. 39.

Or le travail d'un enquêteur de terrain, qu'il travaille ou non dans des conditions radicales, n'est pas celui de faire communiquer *Ego* avec *Alter Ego* dans un milieu indéterminé, il est toujours de mettre en correspondance deux formes de vie, deux systèmes de penser et d'agir, et finalement deux sens communs : le sens commun du groupe étudié et notre propre sens commun.